# Strubs geistliche Reden

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus**

Band (Jahr): **56 (1955)**

PDF erstellt am: **27.04.2024**

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Strubs geistliche Reden

Das Gedächtnisbüchlein überliefert uns zwei Reden, die Strub als junger Magister im Rahmen geistlicher Universitätsfeste gehalten hat: den «sermo in laudem diuae Catarinae»[115] aus dem Jahre 1507 und den «sermo in diuae Vrsulae eiusque uirgineae commanipulationis laudem»[116] aus dem Jahr 1509.

Nach dem Vorbild anderer Universitäten stand auch in Wien jede Fakultät und jede Nation[117] der Hochschule unter dem Schutz eines Heiligen, den sie als ihren Patron besonders ehrte. Schon die Statuten der Artisten vom Jahre 1389 erwähnen die hl. Katharina als allgemein anerkannte Schutzheilige der Fakultät[118].

Die hl. Katharina von Alexandrien genoß als unüberwindliche Streiterin Christi, die, wie die Legende erzählt, schon als achtzehnjähriges Mädchen die berühmten heidnischen Redner im Redekampf besiegt und bekehrt hat, im ganzen Abendland höchste Verehrung. In allen Städten waren ihr Kapellen und Altäre geweiht worden, und die Universitäten wählten sie gern zu ihrer Patronin[119]. Denn die erhabenste Aufgabe der mittelalterlichen Hochschule war letzten Endes die Erziehung zur erfolgreichen Verteidigung der Glaubenswahrheiten gegen Angriffe jeder Art, und hierin konnte Katharina als besonders leuchtendes Beispiel gelten. So hatten sich nach dem Vorbild von Paris auch die Wiener Artisten unter den Schutz der weisen und beredten Heiligen gestellt.

Wie alle Feste der Wiener Patrone wurde auch der Katharinentag, der 25. November, von den Artisten mit einem Hochamt, bei dem ein Ma-

[115] Text Nr. *4*. [116] Text Nr. *3*.

[117] Die Angehörigen der Universität waren ihrer Herkunft nach in vier Landsmannschaften (Nationen) eingeordnet, in die Österreichische, Rheinische, Ungarische und Sächsische Nation (vgl. Aschbach 1, 190).

[118] «Que [sc. Catharina] et nostra specialis domina et pre ceteris nostre facultatis patrona adoptata.» (Zitiert bei Kink 2, 217.)

[119] Von den deutschen Universitäten nach dem Vorbild von Paris: Wien, Ingolstadt, Heidelberg, Wittenberg und vermutlich noch andere. Vgl. K. Hartfelder, Das Katharinenfest der Heidelberger Artistenfakultät, in: Neu Heidelberg, Jg. 1, 1891, 53.

gister der Fakultät eine Lobrede auf die Heilige hielt, und mit einem heiteren Festschmaus gefeiert [120]. An diesem Hochamt nahmen außer den Artisten der Rektor und wohl auch Lehrer und Studierende anderer Fakultäten teil. Zugleich wurde an diesem Tag die Disputatio de quolibet, die alljährliche Redeschlacht, abgehalten, und es sollte zweifellos eine besondere Ehrung der redekundigen Heiligen bedeuten, daß man gerade an ihrem Fest diese Redekämpfe, die Prunkstücke in der Kunst des Disputierens zur Schau stellen sollten, ausfocht [121].

Die Frage, in welcher Kirche das Hochamt zelebriert wurde, kann nicht mit voller Sicherheit beantwortet werden. Die vier Nationen feierten die Feste ihrer Schutzpatrone zur Zeit Strubs in der Dominikanerkirche; dasselbe wird uns vom Fest des hl. Johannes, des Schutzpatrons der theologischen Fakultät, berichtet [122]. Es liegt daher nahe, auch für die Katharinenfeier die Dominikanerkirche anzunehmen [123]. Die Ansprache wurde zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als die Universität noch mehr oder weniger als geistliche Korporation galt, wohl nach dem Evangelium, also während der Messe gehalten [124].

Den Festredner bestimmte die Fakultät, und im Jahre 1507 traf die Wahl Strub [125]. Es scheint dabei für ihn wie für den Quodlibetarier die Pflicht bestanden zu haben, den Auftrag anzunehmen; zumindest rechtfertigt Strub in seiner Ursularede seine Kühnheit, vor dieser hohen Versammlung zu sprechen, mit dieser Begründung [126].

Ganz ähnlich wie die Fakultätsfeste verliefen — soweit darüber Nachrichten vorliegen — die Feste der Schutzpatrone der vier Nationen. Die Rheinische Nation, der alle Studenten aus den westlichen Ländern, also

[120] Über die Feste der Schutzpatrone der Wiener Universität vgl. A. Goldmann, Die Universität (in: Geschichte der Stadt Wien VI), 191 ff.

[121] Aschbach 1, 83 f. [122] Vgl. Goldmann 192. 194.

[123] Goldmann erwähnt darüber nichts. In Frage käme auch die Stephanskirche.

[124] Zu dieser Annahme berechtigt eine von Gabathuler (16*, Anm. 4, und 25*) angegebene Eintragung in den Akten der medizinischen Fakultät zum Jahr 1516, die «Rede oder Predigt» auf die Schutzpatrone der medizinischen Fakultät sei «post euangelium» zu halten. Die von Goldmann 192. 195 angeführten Nachrichten, denen zufolge die Predigt nach der Messe stattfand, stammen aus späterer Zeit.

[125] In den Fakultätsakten konnte für die Zuweisung der Rede an Strub kein Beleg gefunden werden, da, wie oben 18 erwähnt wurde, 1507 von April bis 11. November keine Eintragungen vorgenommen wurden. Im November wird bezüglich des Katharinenfestes nur verzeichnet, daß der Dekan 10 Pfund 61 Pfennig zur Gestaltung der Feier zur Verfügung stellte (Act. fac. art. IV, 55 v), der Redner wurde natürlich schon früher gewählt. 1505 findet sich z. B. eine diesbezügliche Eintragung unter dem 13. September (Act. fac. art. IV, 42). [126] Text Nr. 3, 45 f.

auch die Schweizer, angehörten, stand unter dem Schutz der hl. Ursula und ihrer Elftausend Jungfrauen, von denen die Legende berichtet, sie hätten in Köln als Opfer der Hunnen ihr glorreiches Martyrium erlitten. Von der Verehrung dieser Elftausend Jungfrauen berichten schon die ältesten Nationsstatuten [127].

Am Festtag der hl. Ursula, am 21. Oktober, fanden sich alljährlich die Rheinische Nation, der Rektor und wohl auch freiwillige Teilnehmer anderer akademischer Nationen zu einem Festgottesdienst ein, der zur Zeit Strubs in der Dominikanerkirche stattfand [128]. Die Festrede hielt ein Magister der Rheinischen Nation, der in der Jahresversammlung der Nation in der Pfingstoktav gewählt wurde [129]. In der Regel berichtet der jeweilige Prokurator über die Ursularede. Die Eintragung im Jahr 1509 nennt anerkennend Arbogast Strub als Redner [130]. Er hat also seine Ursularede, die zweite geistliche Rede, die wir von ihm besitzen, am 21. Oktober 1509 gehalten.

Beide Reden Strubs wurden im 1. Dezennium des 16. Jahrhunderts in Wien vor einer Versammlung von Gelehrten und Studierenden gehalten, und beide sollten dieselbe Aufgabe erfüllen: eine Heilige in möglichst gelehrter, prunkvoller Form verherrlichen. Die Gestalt der Heiligen steht in all ihrer Vollkommenheit im Mittelpunkt der Reden, es sind typische Lobreden, Panegyrici geistlichen Inhalts. Strub selbst nannte seine Reden «sermones» und bezeichnete sie damit mit dem für die Predigt üblichen Terminus. Aber die Scheidung der Begriffe Sermo-Oratio wurde zu dieser Zeit nicht streng durchgeführt. Die Aufzeichnungen im Protokoll der Rheinischen Nation zeigen, daß für die geistlichen akademischen Festreden beide Namen unterschiedslos verwendet wurden. So ist Strubs Rede als «sermo» [131], die Vadians im folgenden Jahr dagegen als «oratio» eingetragen [132], und auch Vadian nannte Strubs Sermones im Titel der Gedenkschrift «orationes». Der spätscholastische Sermo, die Gelehrtenpredigt, wie

[127] «Primo quod nacio Renensis omni anni dumtaxat tempore magis congruo debet celebrare festum undecim milium virginum cum solemnitatibus decentibus ac consuetis» (Goldmann 196 zitiert Matr. nat. Rhen. der Universität Wien I, 26 v).

[128] Goldmann 194.

[129] Über das Ursulafest der Rheinischen Nation vgl. W. Wieser, Die geistlichen Reden des Joachim von Watt, Diss. phil., Wien 1949 (Maschinenschrift), 60 ff., bes. 70 und Gabathuler 24*.

[130] «Item pro dei gloria et dive Ursule virginis solemnitate venerabilis Magister Arbogastus Strub ex Glaris sermonem assumpsit atque ornate perfecit.» (Prot. nat. Rhen. I, 230 v.)

[131] Siehe oben Anm. 130.

[132] Vgl. Gabathuler 32*; gemeint ist Vadians Ursularede: De undecim milibus uirginum oratio, Wien 1510, Neuausgabe bei Gabathuler 2 ff.

sie auch die Magister der Hochschule an den Festen der Schutzpatrone gehalten hatten, hatte durch den Einfluß des Humanismus eine starke Umgestaltung und Verweltlichung erfahren [133]. Strubs Reden haben mit den scholastischen Predigten sehr wenig gemeinsam, es sind bereits echte humanistische Prunkreden, die nun bald als «sermo», bald als «oratio» bezeichnet wurden.

Die beiden Reden standen nicht als Einzelstücke in der Zeit, es wurden vielmehr an allen Festen der Schutzpatrone nach altem Brauch der Schule von Gelehrten der Universität Lobreden auf die betreffenden Heiligen gehalten [134]. In diese Tradition müssen wir auch Strubs Sermones einordnen. Interessant ist dabei für uns der gewaltige Einbruch der siegreich vordringenden Gedankenwelt des Humanismus.

Die Tatsache, daß gerade ein begeisterter Anwalt der humanistischen Geistesrichtung zum Redner gewählt wurde, beweist ebenso wie Strubs Ernennung zum Konventor die tolerante Haltung der Universität in diesen Jahren. Denn als Redner suchte der Humanist nun überall die neuen Ideen und Forderungen zu verkünden und werbend für sie zu wirken. Wir müssen daher die beiden Lobreden zu Ehren der hl. Katharina und der hl. Ursula zu einem guten Teil zugleich als Programmreden des Humanismus betrachten [135].

### *Stoffquellen und Stoffbehandlung in der Katharinenrede*

Die wichtigste Stoffquelle für Lobreden auf Heilige bildeten die mittelalterlichen Legenden in ihren verschiedenen Fassungen, die das ganze Mittelalter hindurch in der Geltung des historischen Berichtes standen [136].

[133] Vgl. unten 40. 47. 50.

[134] Wir kennen von den Wiener Katharinenreden dieser Zeit nur Strubs Rede, von den Ursulareden auch die Vadians.

[135] G. Ritter, Die Heidelberger Universität 1, Heidelberg 1936, 463 ff. weist auf drei aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erhaltene Heidelberger Katharinenreden: die Oratio pro laude Katharinae 1464 (unediert) des Stephan Hoest de Ladenburg (vgl. auch Ritter 501), die collacio de S. Katherina (1459, unediert) des Jodokus Eichmann de Calw (sie enthält eine Empfehlung der humanistischen Studien und «klingt fast wie ein Echo der Antrittsrede Peter Luders» [Ritter 463; vgl. auch 500]), schließlich die Katharinenrede des Jodokus Gallus (nach 1480) in Dialogform (gedruckt bei K. Hartfelder, in: Neu Heidelberg, Jg. 1, 1891, 61 ff. Auch in diesen Reden zeigt sich bereits die humanistische Propaganda!

[136] Einzelne Kritiken an einzelnen Legenden erschütterten nicht den Anspruch auf historische Gültigkeit. Vgl. H. Günter, Legenden-Studien, Köln 1906, 77 f. und 82, und H. Bobbe (s. d. f. Anm.) 65.

Hier fand der Redner das nötige Material über Abkunft, Leben, Tugenden und Martyrium des Gefeierten. Selbstverständlich hat auch Arbogast Strub als Lobredner der hl. Katharina und der hl. Ursula aus dieser ergiebigen Quelle geschöpft. Betrachten wir zunächst Stoffquellen und Stoffbehandlung in der Katharinenrede!

Die über das ganze Abendland verbreitete mittelalterliche Katharinenliteratur ist leider erst zum Teil erforscht. Soweit jedoch dieses reiche Quellenmaterial überblickt werden kann, ist die Entwicklung der Legende folgenden Weg gegangen[137]:

Die älteste Quellenschicht der Legende der hl. Katharina von Alexandrien gehörte dem oströmischen Kulturkreis an, aber schon vom 8. bis 9. Jahrhundert wanderte eine Legende nach dem Westen, und über die griechischen Quellen lagerte sich eine zweite, lateinische Quellenschicht. Von diesen ältesten lateinischen Fassungen, die übrigens untereinander eng verwandt sind [138], verbreitete sich eine besonders weit — wir wollen sie nach Varnhagen[139] Vulgata nennen —, und sie und ein mit ihr wörtlich übereinstimmender Auszug wurden für die späteren Jahrhunderte der allgemein anerkannte, sozusagen sanktionierte Text der Passio. Ort und Zeit der Entstehung der Vulgata-Gruppe sind bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung nicht genau feststellbar. Bobbe[140] ordnet den ungekürzten Vulgatatext zwischen 700/800 und 1066 in den lateinisch-katholischen Kulturkreis ein, während der wörtliche Auszug nach Knust[141] aus dem 13. Jahrhundert stammt. Jedenfalls verbreiteten sich beide Fassungen durch zahlreiche Abschriften und wurden grundlegend für weitere Bearbeitungen, so z. B. für die vielgelesene Version in der Legenda aurea des Jacobus de Voragine[142], aber ebenso für viele nationalsprachliche Texte.

Neue stoffliche Elemente, die von dieser Form der Passio streng geschieden werden müssen, brachte die erst im Mittelalter entstandene, von romanhaften Bestandteilen überwucherte Conversio[143]. Durch sie wurde die ausführliche Erzählung der Kindheitsgeschichte der Heiligen, ihrer Bekehrung durch einen Eremiten und teilweise auch ihrer mystischen Ver-

[137] Über die Entwicklung der Katharinenlegende: Heinrich Bobbe, Mittelhochdeutsche Katharinen-Legenden in Reimen. Eine Quellenuntersuchung. Berlin 1922 (in: Germanische Studien, Heft 19); Hermann Knust, Geschichte der Legenden der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca, Halle / S. 1890. Zum Folgenden vgl. Bobbe, 3 f. [138] Nur ein Text steht teilweise ferner (Bobbe 3).

[139] H. Varnhagen, Zur Geschichte der Katharina von Alexandrien, Erlangen 1891, S. 3 f.

[140] a. a. O. 13. [141] a. a. O. 17. [142] Vgl. unten Anm. 149. [143] Bobbe, S. 1.

mählung mit Christus in die Legende aufgenommen. Da diese Motive in der Darstellung Strubs keine Rolle spielen, soll hier nicht näher auf sie eingegangen werden. Wohl aber müssen wir den Inhalt der Vulgata genauer betrachten[144]:

Der römische Kaiser Maxentius[145], ein erbitterter Feind des neuen christlichen Glaubens, ruft alle seine Untertanen zu einem großen Tieropfer für die Heidengötter nach Alexandrien. Während sich ein Teil der Christen aus Furcht vor dem Tod zum Opfer zwingen läßt, stellt Katharina, die schöne 18jährige Tochter des Königs Costus, den Tyrannen mutig zur Rede. Standhafte Verteidigung des christlichen Eingottglaubens gegen die Einwände des Tyrannen und die schroffe Ablehnung der Heidengötter bilden den Inhalt dieser ersten Unterredung Katharinas mit dem Kaiser. Dieser bewundert ihre Schönheit und Geistesschärfe und läßt die gelehrtesten Redner zu einem Redekampf mit dem Mädchen berufen. Nach Vollendung der Opfer berichtet Katharina in einer zweiten Unterredung mit Maxentius im kaiserlichen Palast über ihren verstorbenen Vater und ihre gründliche Ausbildung in den «sieben freien Künsten». Sie wird bis zum Tag des Redekampfes streng bewacht, der Erzengel Michael verheißt ihr jedoch den Sieg. Die nun folgende Disputation wird ausführlich in Rede und Gegenrede wiedergegeben. Obgleich Katharina die Werke der Heiden gründlich studiert habe, verwerfe sie diese, weil sie nicht zur wahren Glückseligkeit führen; Christus allein sei das wahre Wissen. Die Einwände eines Redners, wie Christus als Gott sterben konnte und leiden mußte, widerlegt sie mit der Doppelnatur Christi und seiner Erlösermission. Außerdem schlägt die Jungfrau die Heiden mit ihren eigenen Autoritäten, mit Plato und einer Weissagung der Sibylle, so daß sich die 50 Redner für besiegt erklären müssen und als Christen freudig auf dem Scheiterhaufen sterben.

Als Katharina auch den höchsten Versprechungen des Kaisers gegenüber standhaft bleibt, wird sie zwölf Tage lang im Kerker von Hunger und Durst gequält. Dort finden die Kaiserin und der Kanzler das Mädchen nach einer Geißelung von Engeln umgeben, die seine Wunden pflegen. Beide bekehren sich bei diesem Anblick, ebenso die Soldaten des Kanzlers. Als an Katharina die bisher unbekannte Strafe der Räderung vollzogen werden soll, werden die Räder durch ein Wunder zertrümmert, und ihre Teile töten 4000 Heiden. Maxentius sieht sich von den Seinen verraten und läßt alle, die Kaiserin, den Kanzler und dessen Soldaten, hinrichten. Tags dar-

144 Text bei Knust 231 ff.

145 Maxentius regierte von 307 bis 312 (vgl. Komm. zu *4*, 90).

auf fällt Katharinas Haupt durch das Schwert, nachdem ihr eine Stimme vom Himmel die Erfüllung ihres letzten Gebetes zugesagt hat[146]. Engel tragen ihren Leib, aus dem Milch statt Blut fließt, auf den Sinai, wo sie ihn selbst bestatten. Noch immer tropft aus ihrem Grab ein Öl, das zahllose Kranke heilt.

Der wörtliche Auszug unterscheidet sich von dieser Form der Passio durch die Streichung von 85 längeren oder kürzeren Stellen, die vor allem die ausführlichen erbaulichen und apologetischen Reden der Heiligen betreffen[147].

Diese Vulgata-Version müssen wir in der Wiedergabe des Handlungsablaufes auch als Strubs Stoffquelle ansehen. Ob ihm dabei der ungekürzte Text, der Auszug oder eine Bearbeitung vorgelegen ist, kann bei den starken Kürzungen in der Rede, durch die wichtige Bestandteile der Legende unerwähnt bleiben, kaum mit Gewißheit entschieden werden. Für die Verwendung des Auszuges spricht eine Tatsache: durch die Kürzung des Textes ist hier wie bei Strub nicht klargestellt, daß die zweite Unterredung zwischen Maxentius und Katharina im Palast des Kaisers stattfindet, sie wirkt vielmehr wie die Fortsetzung der ersten nach dem Opfer[148]. Ein anderes auffallendes Merkmal der Rede Strubs weist auf die Legenda aurea als Vorbild. Es ist die Unsicherheit, unter welchem Kaiser das Martyrium stattgefunden habe. Jacobus de Voragine schließt an seinen Legendenbericht eine historische Kritik an mit der Bemerkung, es meinten einige wohl mit Recht, daß durch einen Fehler des Schreibers Maxentius statt Maximinus gesetzt wurde[149]. Daß Strub zwischen Maxentius und Maximianus schwankt, scheint auf eine Verwechslung zurückzugehen[150]; oder sollte es eine neue kritische Verbesserung sein?

[146] Das Gebet hat den üblichen Inhalt der letzten Gebete der Heiligen: freudige Todesbereitschaft, Erinnerung an die Leiden Christi und die Bitte um Erhörung aller Schutzflehenden.

[147] Vgl. Knust 18. Der Text dieses Auszuges ist dort (231 ff.) vom ungekürzten Vulgatatext durch den Druck abgehoben. [148] Knust 245.

[149] Jacobus a Voragine, Legenda aurea, ed. Th. Graesse,, Leipzig 1846, 797. Das Menologium des Basilius (vgl. Knust 3 f.) nennt als einzige der ältesten griechischen Quellen Maximinus statt Maxentius. Er herrschte tatsächlich — im Gegensatz zu Maxentius — im Osten und verfolgte die Christen. Diese Version findet sich nur in einer einzigen der ältesten lateinischen Fassungen wieder (vgl. Knust 7; es wird dort einmal Maximinus, zweimal Maximianus als Kaiser genannt), wurde aber von der durch die Vulgata verbreiteten Maxentius-Version verdrängt. Die Legenda aurea verweist wieder auf die zweifache Überlieferung und sagt auch im Legendentext (795): «sub Maxentio sive Maximino».

[150] Die Legenda aurea führt in der genannten kritischen Bemerkung alle drei Namen an, Maximianus (Vater des Maxentius, regierte von 286—305 und 307/308, vgl.

Das sind Vermutungen. Doch scheint es durchaus wahrscheinlich, daß dem Lobredner der Schutzpatronin der Wiener Artistenfakultät mehrere Fassungen der Legende zur Verfügung standen und daß vor allem auch die beliebte Sammlung von Legendenauszügen des Jacobus de Voragine, die sich als Vorlage für die Ursularede erweisen wird, eingesehen wurde.

Es muß an dieser Stelle nochmals betont werden, daß Katharina zu den gefeiertsten Heiligen des Mittelalters gehörte und daß ihre Verehrung im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert einen neuen, begeisterten Aufschwung nahm. Es hatten sich gewisse Zentren ihres Kultes entwickelt, wie Paris, Prag, Leipzig und auch Wien[151]; darüber hinaus waren ihr in allen Städten, besonders seit sie unter die vierzehn Nothelfer eingereiht worden war, Heiligtümer geweiht, und bildende Kunst und Dichtung wetteiferten in der Verherrlichung der standhaften Märtyrerin[152]. Auch in der Schweiz und im besonderen in der engeren Heimat Strubs, im Glarnerland, ist uns der Katharinenkult als fest im Volk verwurzelt bezeugt[153].

So sollte nach einem Ablaßbrief von 1319[154] im Glarnerland unter den Heiligenfesten auch das der hl. Katharina gefeiert werden, und der Katharinentag galt in der alten Diözese Konstanz, zu der auch Glarus gehörte, bis zum Jahre 1763 tatsächlich als «gebannter oder gebotener» Feiertag[155]. Ferner hat der Humanist Glarean in sein Dodekachordon Text und Musik eines Katharinenhymnus aufgenommen und dazu bemerkt, daß dieser häufig in der Diözese Konstanz gesungen werde[156]. Bei Bilten gab es eine Katharinenkapelle[157], und ein Altar der Kirche von Schwanden, dem vermutlichen Geburtsort Strubs, war neben anderen Heiligen auch der hl.

Komm. zu Nr. *4*, 90) dabei unmittelbar neben Maxentius. — Daß ein Kaiser selbst die Inquisition geführt haben soll, ist eine Neuerung der Legende aus nachkonstantinischer Zeit; vgl. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 2. Bd., Tübingen 1928, 97. (Tr.)

151 Vgl. Bobbe 5.

152 Dazu: Josef Braun, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, Stuttgart 1943, Sp. 413 ff. Auch im Chor von St. Stephan in Wien befand sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts (Braun, Sp. 417) eine Katharinen-Statue mit Rad und Schwert.

153 Die folgenden Angaben verdanke ich freundlichen Hinweisen Herrn Dr. Trümpys.

154 Vgl. Gottfried Heer, Kirchengeschichte des Kts. Glarus, in JHVG 31, 1896, 10; dort mehr über die Katharinen-Verehrung im Glarnerland (31. 37). (Tr.)

155 Hans Hunkeler, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 10, 1906, 254, Anm. Nach Arnet, ebenda 31, 1931, 161 wurden in der Innerschweiz am 25. November oft keine Wagen benützt, wohl weil das Rad ein Attribut Katharinas ist. (Tr.)

156 Dodekachordon, Basel 1547, lib. II, 23; vgl. dazu: Jacob Gehring, Glarnerische Musikpflege im Wandel der Zeiten, Glarus 1939, 34. (Tr.)

157 Gottfried Heer, a. a. O. 31; Winteler 76.

Katharina geweiht[158]. Auf der einen Schmalseite am Reliquienschrein des hl. Fridolin in Glarus, einem Kunstwerk aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts, war Katharina mit dem Rad abgebildet[159]. Es darf daher mit Sicherheit angenommen werden, daß Strub schon in seiner Heimat mit der Lebensgeschichte der Märtyrerin vertraut war[160].

Folgt Strub in der Wiedergabe des Handlungsablaufes der mittelalterlichen Legendenversion, so treten in der Ausgestaltung einzelner tragender Partien der Passio die Einflüsse einer anderen, «modernen» humanistischen Quelle deutlich zutage.

Denn durch die wunderbare Beredsamkeit, die das schwache Mädchen über fünfzig gelehrte Redner triumphieren ließ, und durch ihre sorgfältige wissenschaftliche Ausbildung nahm Katharina auch bei den Humanisten eine bevorzugte Stelle unter den Heiligen ein. So feierte sie z. B. schon Aeneas Silvius in einem lateinischen Gedicht[161], Jakob Wimpfeling verfaßte ein «Poema in sanctae Catharinae honorem»[162], Rudolphus Agricola schrieb ihr zu Ehren eine lateinische Ode[163] und Konrad Celtis ein Epigramm[164]; auch von Glarean, dem Landsmann Strubs, besitzen wir ein unediertes Katharinengedicht[165].

Die umfangreichste und bekannteste Dichtung widmete ihr jedoch der in Deutschland hochgeschätzte italienische Dichter Joh. B. Spagnuoli aus Mantua, der in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts die Katharinenlegende «modern» bearbeitete[166]. In drei Büchern von mehr als 2000 Hexametern entwickelte Mantuanus die Lebensgeschichte der Heiligen, indem er ihr Schicksal in den Rahmen eines Racheplans der Heidengötter stellte, die die aufstrebende Macht des Christentums nicht länger ertragen wollen.

[158] Caspar Lang, Historisch-Theologischer Grundriß, Einsiedeln 1692, 921. (Herr Dr. J. Winteler hatte die Freundlichkeit, mich auf das Werk aufmerksam zu machen.)

[159] 1861 verbrannt. Beschreibung und Wiedergabe nach einer 1849 angefertigten Abbildung in: Anzeiger für schweizerische Geschichte und Alterthumskunde 8, 1862, 21 f. (Tr. nach freundlicher Mitteilung von Dr. J. Winteler.)

[160] Bis zum heutigen Tag ist im Kt. Glarus Katharina auch im prot. Bevölkerungsteil ein beliebter Mädchenname. (Tr.)

[161] Karl Hartfelder, Das Katharinenfest der Heidelberger Artistenfakultät, in: Neu Heidelberg, Jg. 1, 1891, 55.

[162] G. Bricard, De sodalitate litteraria Rhenana, Thèse Bordeaux 1893, 91. (Tr.)

[163] K. Hartfelder, a. a. O. 56 (unediertes Gedicht). [164] Celtis, Epigr. 1, Nr. 20.

[165] Genannt von E. F. J. Müller, in: JHVG 53, 1949, 13: Ad divam Catharinam Elegia. (Tr.)

[166] Fratris J. B. Mantuani Carmelitae theologi ad magnificum D. Bernardum Bembum patricium Venetum et jureconsultum peritissimum *secunda Parthenice*, Bononiae 1489. Darüber: Knust 85 f. Über J. B. Spagnuoli: Ellinger 1, 103 ff.

Damit floß zwar ein breiter Strom heidnischer Mythologie mit neuen Handlungselementen in die Legende ein, der aber in der Dichtung des Karmeliters zum Symbol des Sündhaften wurde.

Mit der Abstammung Katharinas von dem berühmten Lagus [167] brachte er ein völlig neues Motiv in die Legende, das wir aber in der Rede Strubs wiederfinden werden und das dieser gewiß von dem Italiener übernommen hat. Bei Mantuanus fand er auch den Bildungsgang der Heiligen genauer ausgeführt. Schließlich wird für uns die Betrachtung des Redekampfes wichtig sein, den der Italiener selbständig und neuartig aufgebaut hat, dessen Einfluß auf Strub aber unverkennbar ist [168].

Das Katharinenepos Spagnuolis scheint in Deutschland beliebt gewesen zu sein [169]. Jedenfalls kann die 1496 gedruckte Katharinendichtung Jakob Lochers [170] das italienische Vorbild nicht verleugnen. Auch Vadian, Strubs Freund, nannte später in seiner Poetik [171] das Katharinenepos des Italieners mehrmals, es war also offenbar im Wiener Humanistenkreis bekannt. So wird es leicht verständlich, daß Strub aus dieser modernen und geschätzten humanistischen Quelle geschöpft hat.

Die Frage nach den Quellen Strubs führt zu folgendem Resultat: Er hielt sich in der Wiedergabe der äußeren Handlungsmomente im wesentlichen an die mittelalterliche Legendenversion, wie sie uns die Vulgata-Gruppe und die ihr folgenden Bearbeitungen, in erster Linie die Legenda aurea, überliefern, allerdings mit starken Kürzungen. In der Ausgestaltung einzelner Teile wurde das Katharinenepos des Joh. B. Mantuanus als Vorlage benützt. Außer diesen eindeutig nachweisbaren Quellen hat Strub vielleicht noch andere Katharinenliteratur gekannt, wie ihm der Stoff überhaupt schon aus der Heimat und aus den jährlich gehaltenen Katharinenreden an der Universität vertraut war.

Über die Behandlung des überlieferten Stoffes in der Rede Strubs können zunächst einige Merkmale grundsätzlicher Art festgehalten werden. Dem Redner lag nicht daran, die Legende, deren Kenntnis er bei allen Zuhörern voraussetzen konnte, bis in alle Einzelheiten wiederzugeben, son-

[167] Vgl. Komm. zu Nr. *4*, 64.

[168] Über einige weitere textliche Anklänge s. Komm. und Text Nr. *4*.

[169] 1500 erschien eine Ausgabe der Secunda Parthenice in Köln, und 1501 gab, aufgefordert von Jakob Wimpfeling, der Humanist Seb. Murrho aus Kolmar in Straßburg eine Erklärung des Gedichtes heraus, die in den folgenden zwei Dezennien noch zweimal gedruckt wurde (K. Hartfelder an der Anm. 161 genannten Stelle).

[170] Carmen de S. Catharina (Basel 1496 u. ö.).

[171] Joachim Vadian, De poetica et carminis ratione, Wien 1518, h 2 u. a. (Tr.)

dern daran, die Gestalt der Heiligen in ihrer Vollkommenheit und Vorbildlichkeit aus der Legende herauszuarbeiten. Dabei ergibt sich die Frage, was Strub als Humanisten besonders rühmenswert erschien. Bezeichnenderweise waren es ihre umfassende Kenntnis des heidnisch-antiken Schrifttums, ihre in sich geschlossene wissenschaftliche Bildung und ihre unübertreffliche Beredsamkeit. Diese Vorzüge ergaben, mit der Reinheit des Herzens und der Heiligkeit des Lebens verbunden, für Strub die Vollkommenheit, die allen Vorbild sein müsse[172]. Die Teile der Legende, die Gelegenheit bieten, die Gestalt der Heiligen in diesem Licht erscheinen zu lassen, wurden daher eingehender behandelt; es sind: Abstammung, Bildungsgang, Tieropfer, Disputation und Martyrium. Alles übrige: erbauliche Betrachtungen, Visionen, Bekehrungen, Martern usw., wurden nur gestreift oder überhaupt gestrichen.

Im ersten Teil seiner Legendendarstellung[173] spricht Strub von den Vorfahren und dem Bildungsgang der Heiligen, um sie durch den Besitz aller Güter als vollkommen glücklich zu verherrlichen. Er bringt hier die Abstammungsgeschichte von Lagus und den zehn Königen, die Mantuanus in die Passio aufgenommen hat[174], und würdigt die Verdienste des Costus, besonders in der sorgfältigen Erziehung seiner Tochter. Dabei wird die Erwähnung der Legende, Katharina habe in den «sieben freien Künsten» den Unterricht berühmter Lehrer genossen, zum Anlaß, ihren Studiengang in Athen in wohldurchdachter Stufenfolge auszubauen[175] und ihre eingehende Beschäftigung mit den Werken der heidnischen Antike zur Verteidigung der Forderungen des Humanismus gegen das spätscholastische Lehrsystem zu verwenden[176].

Schon dieser erste Abschnitt zeigt, wie Strub mit dem Legendenstoff verfährt: er behandelt ihn vielfach nur als Ausgangspunkt, um seine Gedanken und Forderungen daran zu entwickeln. Auffallen muß dabei, daß in der Rede Strubs die Wissenschaften in einer ganz anderen Wertung erscheinen: in der Legende hat sie die Heilige wohl gründlich studiert, aber

[172] Vgl. den Schluß der Katharinenrede!

[173] Text Nr. *4*, 53 ff.

[174] Mantuanus (c 3 r, 15 f.) «Maiores etenim sceptrum gessere meaque / Sunt reges in stirpe decem, Lagus omnibus auctor.» Mantuanus bezeichnet dabei Lagus als «primus Alexandri miles» (c 3 r, 17), Strub erhebt schon Lagus zum König.

[175] Auch Mantuanus läßt Katharina «teneris ab annis» in Athen und anderen griechischen Städten studieren, ja sogar zu berühmten Lehrern nach Italien kommen. (Mantuanus c 4 r, 99 ff.) Über den Bildungsgang bei Strub siehe unten 48.

[176] Strub beruft sich dabei auch auf Augustinus und Hieronymus. Vgl. Komm. zu *4*, 83 ff.

später für die wahre Glückseligkeit wertlos geachtet[177]; bei Strub gehören sie unbedingt als ein wichtiges Glied in den Stufenbau der geistigen Entwicklung des Menschen.

Bei der nun folgenden Beschreibung des Opfers[178] charakterisieren ein umfangreiches Hierokles-Zitat[179] und einige Verse des Prudenz[180] — in schroffem Gegensatz zu den nichtigen Tieropfern des Maxentius — die richtige Gottesverehrung und das wahre Opfer. Auch hier dient die Legende nur als Gerüst, das frei ausgebaut wird, um den bekannten Stoff neu zu beleben, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu gewinnen und das eigene Wissen leuchten zu lassen. Die Unterredung Katharinas mit dem Kaiser vor und nach dem Opfer wird dagegen nur mit wenigen Worten angedeutet.

Die Berufung der Redner leitet zur Disputation, dem Kernstück der Rede, über[181]. Die Verteidigung der alten Götter wird nur indirekt kurz wiedergegeben, erst Katharinas Gegenrede, die schroffe Zurückweisung der Heidengötter und die Verherrlichung des wahren Gottes, führt Strub breit aus. Ähnlich wie bei Mantuanus wird Jupiter als höchster Gott abgelehnt, weil er der Sohn des Saturn und daher nicht Ursprung und Schöpfer der Welt sei[182]. Seine Ohnmacht im Kampf gegen die Giganten und sein höchst ungöttliches Leben werden dem Wesen des wahren Gottes, den ein vermeintliches Orpheus-Zitat[183] preist, gegenübergestellt.

Ein Vergleich mit der Vulgata[184] zeigt den gewaltigen Unterschied im Charakter der beiden Disputationen: in der Rede Strubs wird kein christliches Dogma verteidigt, von Christus ist überhaupt keine Rede, alles erbauliche Beiwerk fällt weg, an seiner Stelle finden wir eine Reihe Namen aus der antiken Mythologie. Damit soll jedoch kein Urteil über Strubs religiöse Haltung gefällt werden, er läßt nur seiner Begeisterung für die gleichsam neuentdeckte Antike freien Lauf. Man denke daran, daß er den Anregungen Mantuans, des späteren Generals des Karmeliterordens, folgt.

Der wunderbare Sieg des schwachen Mädchens über die heidnischen Redner, die als christliche Märtyrer sterben, gibt dem Humanisten beste Gelegenheit, in einer kleinen Abschweifung ein enthusiastisches Loblied auf die Eloquenz, die unentbehrliche Waffe im Kampf für die Wahrheit, anzustimmen[185]. Damit sind aber die Momente der Legende, die den hu-

[177] Knust 246 (Text). [178] Text Nr. *4*, 90 ff.
[179] Vgl. Komm. zu *4*, 105 und unten 50. [180] Vgl. Komm. zu *4*, 115.
[181] Text Nr. *4*, 140 ff. [182] Vgl. den Komm. zu *4*, 151 ff.
[183] Vgl. den Komm. zu *4*, 166 ff. und unten 50. Orpheus wird weder in der Vulgata noch bei Mantuanus genannt. [184] Vgl. oben 33 f.
[185] Text Nr. *4*, 181 ff. Vgl. dazu Komm. zu *4*, 185 ff.

manistischen Gelehrten interessierten, erschöpft. Aus dem Leiden der Heiligen werden sozusagen nur mehr einzelne Marksteine in einer Aufzählung der Marterwerkzeuge hervorgehoben. Das Rad-Wunder, die Hinrichtung der Königin, des Porphyrius und seiner Soldaten, auf die die Legende wegen der unerwarteten Bekehrung großen Wert legt[186], bleiben unerwähnt. Erst das letzte Bild, die Szene des Martyriums[187], führt Strub noch genauer aus, da ihn das Gebet der Todbereiten zu poetischer Gestaltung lockt und er dadurch der Erzählung der Legende einen wirkungsvollen Abschluß geben kann.

Verglichen mit der mittelalterlichen Überlieferung, tritt uns die Legende in dieser Darstellung Strubs in einer neuartigen Auffassung und Behandlung entgegen. Sie soll auch nicht mehr mit viel erbaulichem Beiwerk nur zur Vertiefung des religiös-sittlichen Lebens führen, sondern Strub will als Humanist, wo sich Gelegenheit bietet, zur Pflege der Wissenschaften anspornen und sein eigenes Wissen zeigen. Denn das Beispiel Katharinas, der Schutzpatronin der artistischen Fakultät, beweise, daß das Studium der Wissenschaft, mit der Reinheit des Herzens und der Standhaftigkeit des Glaubens verbunden, das höchste Wohlgefallen Gottes erwecke[188]. Diesem Ziel hat der Redner den Legendenstoff dienstbar gemacht.

### *Quellen und Stoffbehandlung in der Ursularede*

Die Entwicklung der Ursulalegende behandeln in neuester Zeit, ausgehend von ihrem historischen Kern, W. Levison[189] und Guy de Tervarent[190]. Um die Quellen Strubs feststellen zu können, soll hier kurz referierend folgendes hervorgehoben werden: die Passio hat sich von ihrer ersten Fassung «Fuit tempore pervetusto»[191], die gegen 975 in Köln entstand, schrittweise immer mehr ins Phantastische entwickelt, bis schließlich Ende des 12. Jahrhunderts in den sog. «Anonymen Revelationen»[192] der Kern der Geschichte der hl. Ursula und ihrer Elftausend Jungfrauen von märchen-

[186] Vgl. oben 33.

[187] Text Nr. *4*, 199 ff. Die doppelte Engelschar, die vom Himmel kommt, erinnert an Mantuanus (g 5 v, 7 f.). Das letzte Gebet Katharinas umfaßt 5 Distichen; zum Inhalt vgl. oben 34, Anm. 146. [188] Text Nr. *4*, 234 ff.

[189] Das Werden der Ursula-Legende, in: Bonner Jahrbücher, Heft 132, 1927; dort weitere Literatur.

[190] La légende de Sainte Ursule dans la littérature et l'art du moyen âge, 2 Bde., Paris 1931. [191] Text bei Levison 142 ff.; vgl. dazu Levison 58 ff.

[192] Text in den Acta sanctorum Octobris IX( von Victor de Buck), Brüssel 1858, 173 ff.; darüber Levison 125 ff.

haften Elementen völlig überwuchert war. Damit hatte die Entwicklung aber auch ihren Abschluß gefunden.

Die maßgebende und sehr weit verbreitete Fassung der Legende bietet die Passio II, «Regnante Domino» [193], die spätestens etwa 100 Jahre nach der Passio I auch in Köln entstanden und durch das Eindringen neuer stofflicher Elemente aus dieser erwachsen war. Sie erzählt von der Werbung des Sohnes eines heidnischen Tyrannen um die schöne und fromme britische Königstocher Ursula. Der Vater des Mädchens gerät dadurch in große Angst, denn er hält es einerseits für unwürdig, seine Tochter, die sich längst Christus angelobt hat, einem Barbaren zur Ehe zu geben, fürchtet aber anderseits die Rache des Tyrannen. In dieser Verlegenheit gibt ihm Ursula einen weisen Rat, da ihr auf ihre Gebete in einem Traum ihr ganzer Lebensweg geoffenbart wurde. Der Vater solle den Gesandten des Freiers seine Zustimmung geben, jedoch unter einer Bedingung: Ursula müsse von diesem und ihrem Vater zehn erlesene Jungfrauen bekommen, für jede und sich selbst ein Gefolge von je tausend Jungfrauen und dazu elf Schiffe; außerdem müsse der Jüngling sich taufen lassen. Sie aber wolle mit ihren Mädchen noch drei Jahre bis zur Vermählung verbringen.

Der Freier erfüllt die Bedingung gern. Die Jungfrauenschar führt nun auf dem Meer Übungen und Wettkämpfe aller Art aus, bis Gott sie kurz vor dem Zeitpunkt der Vermählung Ursulas durch einen Sturm nach Tile an die gallische Küste verschlägt. Von dort setzen die Mädchen die Fahrt auf dem Rhein bis Köln fort, wo ein Engel Ursula die Pilgerfahrt nach Rom und das bevorstehende Martyrium weissagt. Freudig gehorchen die Jungfrauen diesem Auftrag, fahren rheinaufwärts nach Basel und wandern von dort nach Rom. Als sie auf dem Rückweg wieder nach Köln kommen, werden sie bei der Landung von den Hunnen, die gerade diese Stadt belagern, überfallen. Ursula schlägt standhaft eine Werbung des Hunnenführers aus und erleidet mit den Ihren durch die Barbaren das glorreiche Martyrium. Der Hunnenführer ist zweifellos Attila, wenn auch sein Name nicht genannt wird, die Zeit des Martyriums also die Mitte des 5. Jahrhunderts. — Der Erzählung der Legende folgt ein kurzer Bericht über das nachträgliche Martyrium Cordulas, die sich aus Angst in einem der Schiffe verborgen hatte, am nächsten Tag aber freiwillig den Opfertod erlitt.

[193] Hg. von J. Klinkenberg, Studien zur Geschichte der Kölner Märterinnen, in: Jbb. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland 89, 1890, 154 ff.; Text mit Übersetzung bei J. Kessel, St. Ursula und ihre Gesellschaft, Köln 1863, 168 ff. Acta sanctorum Oct., IX, 157 ff. Von dieser Passio sind uns mehr als hundert Handschriften bekannt, seit dem 15. Jahrhundert wurde sie öfters gedruckt (Levison 90 ff.).

Diese Form der Legende erfuhr im 12. Jahrhundert eine neuerliche Weiterentwicklung, und zwar durch die Auffindung eines römischen Gräberfeldes in Köln, in dem die wundergläubige Zeit sogleich die Ruhestätte der Elftausend Jungfrauen erkannte[194]. Man wollte schließlich bei den Leichen auch «Tituli» gefunden haben und gewann so etwa 200 Namen[195], darunter auch solche hoher geistlicher und weltlicher Würdenträger, die die «Revelationen» der Benediktinerin Elisabeth von Schönau vom Jahre 1156/57 in die Legende eingliederten[196]. Nun zieht Gerasina, die Königin von Sizilien, mit vier Töchtern und einem Sohn zu ihrer Nichte Ursula nach Britannien und nimmt an der Romfahrt teil; Bischof Pantalus von Basel empfängt das Pilgerheer in seiner Stadt und schließt sich dem Zuge an. Der in den Papstkatalogen bis dahin nicht genannte Papst Cyriacus, Kardinal Vincentius, Erzbischof Jakobus von Antiochien und Maurisus von Lavicana und viele andere, selbst Ursulas Bräutigam Etherius drängen sich zum Martyrium. Der Hunnenfürst ist nicht mehr Attila, sondern Julius, der, aufgefordert von den zwei römischen Tyrannen Africus und Maximus, die Jungfrauen niedermetzelt, das Jahr des Martyriums wird 238[197].

Diese «Offenbarungen» wurden durch die erwähnten «Anonymen Revelationen»[198] Ende des 12. Jahrhunderts noch weit überboten. Dennoch blieben die Passio II und die Revelationen der Elisabeth von Schönau die beliebtesten Quellen für weitere Bearbeitungen. Sie wurden noch zu Lebzeiten Elisabeths in der «Nova editio passionis»[199] zu einer einheitlichen Darstellung verschmolzen; aber auch die zahlreichen Passionen des ausgehenden Mittelalters sind größtenteils Verschmelzungen und Auszüge aus diesen Quellen. Eine der meistgelesenen Bearbeitungen enthält die Legenda aurea[200].

Auch die hl. Ursula und ihre Elftausend Jungfrauen gehörten zu den

[194] Vgl. Levison 107 ff.

[195] Diese zu Beginn der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts entdeckten Inschriften der Abtei Deutz sind heute wissenschaftlich als Betrug erwiesen (Levison 110 ff.).

[196] Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium (Acta sanctorum Octobris, IX, 163 ff.; darüber Levison 115 ff.). Durch diese «Offenbarungen» dringen wieder neue Namen in die Legende ein.

[197] Im Heer der Pilgerinnen befinden sich nun also auch Männer! Die Namen, zum Teil von anderen Heiligen geborgt, standen bisher mit der Legende in keinem Zusammenhang. (Levison 112.)

[198] Sie sind für die Darstellung der Legende bei Strub belanglos.

[199] Hg. von Kessel 206 ff.

[200] Jacobus a Voragine, Legenda Aurea, ed. Th. Graesse, Dresden-Leipzig 1846, 701 ff. Text auch bei Kessel 220 ff.

beliebten Heiligen des späten Mittelalters. Vor allem hatten die in großem Umfang betriebenen Reliquiensendungen, die als Folge der ergiebigen Gräberfunde einsetzten, für die weite Verbreitung ihres Kultes gesorgt. Auch in Strubs Heimat, im Glarnerland, wurde der 21. Oktober, der Tag der hl. Ursula, festlich begangen [201]. Zahlreiche Hymnen und Sequenzen verherrlichten die heiligen Pilgerinnen, ihre Legende wurde in deutsche, englische, französische und italienische volkssprachliche Bearbeitungen übertragen [202] und immer wieder in der Malerei der folgenden Jahrhunderte dargestellt [203]. Natürlich war Strub der Legendenstoff längst bekannt, als er im Jahre 1509 seine Ursularede hielt.

Als Quellen für die Darstellung der Legende in dieser Rede hat auch Strub Verschmelzungen von «Regnante domino» mit den Offenbarungen der Elisabeth von Schönau benützt: einige auffallende Anklänge verraten die Legenda aurea [204] als Vorlage; in anderen Punkten weist jedoch seine Erzählung der Passio auf ausführlichere Berichte hin, wie sie die «Nova editio passionis» [205] und ähnliche Bearbeitungen bieten. Die Passio II kann Strub wohl eingesehen haben, doch läßt sie sich nicht eindeutig als unmittelbare Quelle nachweisen.

Für die Behandlung des Stoffes gelten die für die Katharinenrede hervorgehobenen Merkmale [206], doch hat der Ursulastoff den Redner weniger zu gelehrten Abschweifungen verlockt. Da die Passio der hl. Ursula außerdem kürzer ist als die der hl. Katharina, wurden weniger Streichungen nötig, es konnte daher der Inhalt im Rahmen der zur Verfügung stehenden Zeit ohne wesentliche Lücken wiedergegeben werden.

Strub geht in der Behandlung des Themas von der Verherrlichung der

[201] Laut Ablaßbrief von 1319; vgl. Gottfried Heer, Kirchengeschichte des Kantons Glarus, in: JHVG 31, 1896, 10. Glarus besaß Reliquien der 11 000 Jungfrauen; vgl. Winteler 254. Als Priester in Glarus erkundigte sich Zwingli bei Glarean nach den Reliquien der 11 000 Jungfrauen in Köln. Glareans aufschlußreiche Antwort ist erhalten: er übersandte Zwingli eine in Köln erworbene «Historia Vndecim Milium Virginum», worauf er einen Brief und zahlreiche Randnotizen geschrieben hatte. Das undatierte Schreiben wird vom Entdecker und ersten Herausgeber, Emil Spieß, Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz, Rorschach (1935), 107 ff. mit guten Gründen auf den Sommer 1511 gesetzt. Die Tafeln 28/29 bei Spieß geben die beiden ersten Seiten der Broschüre wieder. L. v. Muralt hat den Brief in: Zwingliana 6 (1936), 336 ff. wieder publiziert. (Tr.)

[202] Die häufigste Vermittlerin war die Legenda aurea. (Levison 138 f.)

[203] G. de Tervarent (vgl. oben Anm. 190) bringt im 2. Teil Bildtafeln.

[204] Die Parallelen werden in der folgenden Besprechung der Stoffbehandlung bei Strub, bzw. im Komm. zu Nr. *3* angegeben.

[205] Die «Nova editio» ist in den Handschriften des Magnum Legendarium Austriacum im Anschluß an die Passio II enthalten. (Levison 94.) [206] Vgl. oben 37 f.

Tugenden der Heiligen aus[207], wobei er ihre Einsicht, die Prudentia, hervorhebt, die sich in dem weisen Rat, den Ursula ihrem Vater gab, offenbare. Von der nun folgenden Werbungsgeschichte wird das Gespräch Ursulas mit dem Vater anschaulich belebt in direkter Rede wiedergegeben[208]. Die Weisheit des Rates wird mit denselben Gründen bewiesen wie in der Legenda aurea[209], während weder Passio II noch die «Nova editio» darauf eingehen. Inhaltlich weicht Strub schon hier bewußt von der herkömmlichen Legendenversion ab; denn dort wird Ursula durch göttliche Eingebung in einer nächtlichen Vision der Rat erteilt. Strub übergeht diese für die Legende bedeutungsvolle göttliche Führung des Mädchens und erklärt ihr Handeln einzig als Folge ihrer menschlichen Klugheit und Einsicht[210]. Das Jungfrauenheer stellt bei Strub nur der Freier und nicht auch Ursulas Vater; diese Abweichung kann jedoch auf eine gewisse Oberflächlichkeit in der Wiedergabe der allen bekannten Legende zurückgehen, da er ja auch Ursulas eigenes Gefolge zu erwähnen vergißt, so daß eigentlich nur zehntausend Jungfrauen zusammenkommen[211]. Ferner berichtet die Legende an dieser Stelle nichts von einer längst gelobten Pilgerfahrt, die Ursula mit ihren Jungfrauen unternehmen möchte; diese Absicht hat Strub vielleicht aus der in der Passio überlieferten Offenbarung ihres Lebensweges abgeleitet.

Mit der Verherrlichung der Prudentia Ursulas verbindet der humanistische Redner philosophische Erörterungen über das Wesen der Prudentia und ihr Verhältnis zu den übrigen Tugenden. Es ist dabei bezeichnend für die Geisteshaltung Strubs, wie er es auch hier versteht, den Legendenstoff seinen Zwecken dienstbar zu machen. Wenn auch Ursula in der «Nova editio» «virgo prudentissima» genannt wird — diese Stelle hat möglicherweise Strub zu seinem Loblied auf die Prudentia angeregt —,

[207] Text Nr. *3*, 90 ff. Zunächst werden Ursulas Abstammung und Schönheit kurz gerühmt, dann ausführlich die Tugenden.

[208] Wie in der Passio II und «Nova editio», nicht aber in der Legenda aurea.

[209] Selbst textliche Anklänge zeigen sich, vgl. den Komm. zu *3*, 142 ff.

[210] Die «Nova editio» betont ausdrücklich (Kessel 210): «celesti visione quid dictura, quid actura et de sodalium numero quo loco cum hiis martyrio coronanda foret plenissime perdocetur.« Da in der Legenda aurea (Kessel 220) die Geschichte der nächtlichen Vision mit der Offenbarung des Schicksalsweges und Rates auf die Worte «Diuinitus inspirata patri suasit» zusammengedrängt ist, kann es verständlich werden, daß Strub die göttliche Eingebung ganz übergeht.

[211] Die Legenda aurea weicht hier (Kessel 220) von der üblichen Legendenversion auffallend ab: Ursula verlangt nur 10 Jungfrauen, die übrigen 11 000 sammeln sich von selbst in der Heimat Ursulas um die wunderbare Mädchengruppe. Diese Version übernimmt Vadian (vgl. Gabathuler 12 ff.), Strub folgt hier nicht der Legenda aurea.

wäre es doch viel naheliegender, aus ihrer Tugendfülle die Gottergebenheit oder — wie es Vadian im folgenden Jahr in seiner Ursularede getan hat — ihre Virginitas zu preisen [211*]. Aber dem Redner kommt es eben darauf an, hier seine Überzeugung vom Primat der Prudentia vor allen anderen Tugenden zum Ausdruck zu bringen und durch antike Autoritäten zu stützen.

Der zweite Teil des Themas behandelt die Pilgerfahrt [212], die Ursula antritt, um ein Gelübde zu erfüllen, während die Legende von Übungen und Kampfspielen erzählt, die die Jungfrauen drei Jahre lang auf dem Meer ausführen, bis sie ein von Gott gesandter Sturm an die gallische Küste verschlägt. Diese für Mädchen unwahrscheinlich anmutenden Spiele auf dem Meer übergeht Strub vollkommen. Ist es nur eine zeitsparende Kürzung oder verbirgt sich dahinter eine kritische Haltung? Beachtenswert ist ferner, daß bei Strub Ursula in Köln auch der genaue Zeitpunkt des Martyriums geoffenbart wird: in einem Jahr solle sie mit ihren Begleiterinnen in dieser Stadt die Märtyrerkrone erlangen. Diese Zeitangabe fehlt in den eingesehenen mittelalterlichen Legendenversionen. Bei der weiteren Beschreibung des Pilgerzuges versäumt der junge Gelehrte nicht, die Stämme aufzuzählen, durch deren Land die Mädchen rheinaufwärts fahren; auf diese Weise können geographische Kenntnisse passend angewendet und gleichzeitig die Begebenheiten auf realen Boden gestellt werden. Der Empfang bei Bischof Pantalus in Basel, der die Pilgerinnen nach Rom führt, entspricht der Überlieferung, wie sie seit den Offenbarungen der Elisabeth von Schönau weite Verbreitung fand.

Der folgende Abschnitt [213] beweist eindeutig das Bestreben Strubs, alle Vorgänge möglichst auf dem Wege der Ratio zu erklären und sie nicht auf das Wunderbare, sondern auf die Wirkungen und Leistungen der menschlichen Persönlichkeit zurückzuführen. Die ungeheure Menschenmenge, die sich unter Ursulas Führung freiwillig zum Martyrium drängt, muß erklärt werden. Während in der Legende die meisten von Visionen, also göttlichen Ermahnungen, getrieben, dem Mädchenheer zueilen [214], sieht Strub die Ursache dafür nur im Wesen der jungfräulichen Führerin: es muß ihre überirdische «gratia» sein, der niemand widerstehen kann. Durch sie wird es erklärlich, daß selbst Papst Cyriacus seiner Würde entsagt und sich mit dem Kardinal Vincentius, dem Erzbischof Jacobus von Antiochien und Mauricius von Levitania dem Zug der frommen Pilgerin-

[211*] Vgl. Gabathuler 6, 12 ff. [212] Text Nr. *3*, 156 ff.
[213] Text Nr. *3*, 167 ff. [214] Kessel 214 ff.

nen anschließt[215]. Auffallen muß, daß sich Gerasina, die Königin von Sizilien, mit ihrem Sohn und ihren vier Töchtern erst in Italien zu dem Jungfrauenheer gesellt und nicht — wie in der Legende — nach Britannien zieht und von dort aus an der Pilgerfahrt teilnimmt[216]. Offenbar handelt es sich hier um einen ordnenden Eingriff Strubs zugunsten der Logik: es ist glaubwürdiger und logischer, daß die Königin von Sizilien erst in Rom mit der übrigen Menge der wundersamen Mädchenschar folgt, und so wird die Legende geändert. Diese Abweichung begegnet uns in der Ursularede Vadians wieder[217], er hat sie zweifellos aus der Rede seines Freundes übernommen.

Dem letzten Teil der Legende, dem Martyrium[218], wendet der Redner seine volle Aufmerksamkeit zu, um einen entsprechenden Schlußeffekt zu erzielen. Ob er in der freien Ausgestaltung der überlieferten Passio seiner eigenen Phantasie oder einem unbekannt gebliebenen Vorbild folgt, muß unentschieden bleiben. Hier erreicht Strub jedenfalls den Höhepunkt seiner Rede. Das blutige Gemetzel steht in einem packenden Bild vor uns: in barbarischer Wut stürzen sich die feindlichen Horden auf die Hilflosen; Enterhaken werden auf die Schiffe geworfen, Pfeile schwirren durch die Luft, und alle erfaßt Grauen und Furcht, nur Ursula harrt in standhafter Tapferkeit aus. In diesem Augenblick wächst sie aus dem bezaubernden Bild ihrer Anmut zur unerschrockenen männlichen Streiterin empor, die von den Ihren volle Todesbereitschaft verlangt. Während sie in einigen Distichen ihre letzten Bitten an Gott richtet[219], wird sie von einem feindlichen Geschoß durchbohrt. Den Opfertod ihres gewaltigen Gefolges erwähnt Strub kaum mehr, nur Cordulas Martyrium würdigt er noch mit wenigen Worten. Bei der verhältnismäßig ausführlichen Wiedergabe dieses letzten Abschnittes muß es uns wundern, daß Strub die in der Passio überlieferte Werbung des Hunnenführers um Ursula völlig übergeht, weder den Namen Attila noch Julius nennt, ja nicht einmal die Barbaren als Hunnen bezeichnet. Es ist schwer zu entscheiden, ob es sich dabei um Flüchtig-

[215] Zu den Namen vgl. oben 42. Ihre Reihenfolge stimmt bei Strub mit der Legenda aurea überein (Kessel 222), auch dort erscheint der Maurisus von Lavicana der Revelationen der Elisabeth von Schönau (Acta sanctorum Octobr., IX, 167) und der Maurisius von Lavicane der «Nova editio» (Kessel 215) als Mauricius von Levitane (Strub: Mauricius von Levitaniae).

[216] Vgl. dazu oben 42.

[217] Gabathuler 14. Vgl. dazu auch W. Wieser, Die geistlichen Reden des Joachim von Watt, Diss. phil., Wien 1949 (Maschinenschrift), 76 f. [218] Text Nr. *3*, 184 ff.

[219] Das Gebet (*4*, 204 ff.) hat den traditionellen Inhalt der Gebete der Heiligen vor dem Tod (vgl. oben Anm. 146).

keiten und Ungenauigkeiten in der Erzählung eines ohnehin bekannten Stoffes handelt oder um bewußte Übergehungen, die durch die Unsicherheit in der Überlieferung selbst hervorgerufen wurden [220].

Ein Rückblick auf die Legendendarstellung in Strubs Ursularede läßt die Ähnlichkeit in der Stoffbearbeitung mit der Katharinenrede deutlich werden. Das Wunderbare, das in der mittelalterlichen Legende fast in allen entscheidenden Augenblicken in Form von göttlichen Eingebungen, Engelerscheinungen und dergleichen tief ins tägliche Leben eingreift, tritt hier aus dem Alltag etwas zurück: der weise Rat Ursulas ist das Ergebnis ihrer Klugheit, nicht die Folge göttlicher Erleuchtung, das große Märtyrerheer der Triumph ihrer «gratia», der unwiderstehlichen Anmut. Dafür treten die Fähigkeiten und Leistungen der menschlichen Persönlichkeit wirksamer in den Vordergrund. Wir fühlen die Tendenz des Redners, die Begebenheiten nach Möglichkeit vernunftgemäß zu motivieren, Spuren einer kritischen Haltung werden zwar nicht an den großen Wundern, wohl aber an den Geschehnissen des natürlichen Lebens sichtbar. Wo sich Gelegenheit bietet, werden gelehrte Erörterungen in die Legende eingestreut; die Darstellung zeigt inhaltlich einzelne Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten, die sorgfältige Wiedererzählung des Legendenstoffes scheint nicht das Hauptanliegen des Redners gewesen zu sein.

Es ist klar, daß durch diese Behandlung des Stoffes das Gepräge der mittelalterlichen Legende gewandelt wurde, wenn auch die äußeren Geschehnisse im wesentlichen gewahrt blieben: sie wurde weitgehend verweltlicht und verlor den erbaulichen Charakter.

### *Der Gehalt der Reden*

Da beide Reden Strubs eine Heilige als Patronin an ihrem Festtag vor einer Versammlung von Gelehrten und Studenten der Universität verherrlichen, also eigentlich derselben Aufgabe dienen, und da zwischen ihrer Entstehung nur zwei Jahre liegen, läßt sich in ihrem Gehalt eine enge Verwandtschaft beobachten.

[220] In der Passio II fand das Martyrium unter Attila, seit den Revelationen der Elisabeth von Schönau unter Julius im Jahre 238 statt. Jacobus de Voragine nimmt in den Legendenauszug diese neue Angabe auf, schließt aber an die Legendenerzählung eine beachtenswerte Kritik an (Kessel 223), wonach er sich eher für Attila und das Jahr 451 entscheidet. Möglicherweise hat diese Ungewißheit Strub bewogen, diese Dinge zu übergehen. Die Unsicherheit in der Bestimmung des Hunnenführers begegnet uns bei Vadian (Gabathuler 14) wieder; die Werbung erwähnt auch er nicht.

In beiden Fällen wird eine Heilige als Ideal menschlicher Vollkommenheit gepriesen und allen Zuhörern als Vorbild eigenen Strebens vor Augen geführt. Wie nun der Redner dieses Bild menschlicher Vollkommenheit gezeichnet hat, darin liegt der Hauptgehalt der Reden. Freilich ist er dabei weitgehend an den überlieferten Legendenstoff gebunden, doch gerade die Ausgestaltung einzelner Züge, die verschärft und in neues Licht gerückt werden, während andere im Dunkel bleiben, zeigt die individuelle Geisteshaltung des Redners, der das Vorhandene teils selbständig zu motivieren und mit eigenem Gehalt zu erfüllen sucht.

Besondere Gelegenheit, seine Geisteshaltung zum Ausdruck zu bringen, bot Strub die Gestaltung der hl. Katharina. Die Angabe der Legende, Katharina sei in den «sieben freien Künsten» so gründlich gebildet gewesen, daß sie alle Gelehrten ihrer Zeit übertraf [221], wird genauer ausgeführt: die «sieben freien Künste», die antik-heidnische Philosophie und die christliche Theologie sind die Stufen ihres Bildungsganges [222]. Dabei habe Katharina die größte Mühe für das Studium der Eloquenz, des wichtigsten aller Fächer, aufgewendet, durch deren Waffen sie später den herrlichen Sieg erringen konnte [223]. Entscheidend ist hier für den Humanisten einerseits das gründliche Studium des heidnisch-antiken Schrifttums und anderseits die Verbindung von Wissen und Eloquenz; denn auf diese Weise sind zwei Hauptforderungen des neuen Bildungsideals, wie es Strubs Lehrer Konrad Celtis diesseits der Alpen erfolgreich verkündet hat [224], an dem Beispiel der hl. Katharina, der Schutzpatronin der artistischen Fakultät, gerechtfertigt.

Doch die Ausbildung des Geistes ist erst eine Seite der menschlichen Vollendung. Sie muß sich mit einem standhaften Glauben und einem makellosen Herzen verbinden, damit die Vollkommenheit erreicht werde, die Gott über alles liebt [226]. Wenn wir aber kraft unseres Bemühens diese allseitige Entfaltung der geistigen und sittlich-religiösen Kräfte erlangt haben, dann ist alles in unsere Hand gelegt [226]. Die Gedanken Strubs wurzeln im alten Gottvertrauen, weisen aber deutlich auf die Verantwortung des Menschen in seiner Freiheit hin, auf seine Pflicht, sich mit allen Kräften und Fähigkeiten für den Weg der Vervollkommnung zu entscheiden. So klingt auch hier voll optimistischen Selbstvertrauens der Hymnus auf

[221] Vgl. dazu die Vulgata-Stelle bei Knust 237 f.
[222] Text Nr. *4*, 70 ff.; vgl. dazu den Komm. zur Stelle.
[223] Text Nr. *4*, 185; über das Vorbild vgl. den Komm.
[224] Vgl. oben 8. [225] Text Nr. *4*, 227 ff. [226] Text Nr. *4*, 232.

die Freiheit und Würde des Menschen an, die Pico della Mirandola enthusiastisch gepriesen hat [227].

Mit dem Leben der hl. Katharina verglichen, bot die Passio der hl. Ursula weniger fruchtbaren Boden für die Gedanken Strubs. Sie erzählt nichts von wissenschaftlicher Bildung noch von besonderer Beredsamkeit. Ursula leuchtet vor allen anderen Mädchen durch Reinheit, Schönheit und ein ganz gottergebenes Leben. Dennoch preist Strub vor den übrigen Tugenden ihre Prudentia, die nach Plato die Königin aller Tugenden sei [228], und beweist sie an Ursulas klugem Rat. So werden auch hier die intellektuellen Fähigkeiten in den Vordergrund gestellt und alle anderen Tugenden gemäß der platonischen Philosophie nur als verschiedene Arten der Prudentia bezeichnet. Ihr wird als zweite besondere Tugend Ursulas die «gratia» an die Seite gestellt, ein Begriff, der bekanntlich in der italienischen Renaissance oft und auf verschiedene Art definiert wurde [229]. Strub will damit die ganze Anmut und Lieblichkeit Ursulas zum Ausdruck bringen, die sie bei allen beliebt macht und der alle blindlings folgen.

In der gleichmäßigen Entfaltung des Verstandes, der Reinheit der Sitten und der vorbildlichen Gottergebenheit hat auch Ursula die Vollkommenheit, die der Mensch auf Erden erlangen kann, erreicht, und sie verherrlicht Strub in seiner Rede.

Der religiöse Gehalt erscheint in der Katharinenrede zu einem großen Teil im Gewande der Philosophie, wie sie der Florentiner Neuplatonismus mit der erwachenden Plato-Begeisterung besonders durch die Schriften Giovanni Pico della Mirandolas nach dem Norden ausstrahlte [230]. Im Sinne der Lehre von der Urwahrheit sollten die Keime der wahren Religion in allen Religionen und Philosophien aufgedeckt, die Übereinstimmungen nachgewiesen und so griechisch-römische, jüdisch-orientalische und christliche Lehren zu einer Einheit verbunden werden [231].

[227] In seiner berühmten Rede «De hominis dignitate» von 1496 (hg. v. E. Garin, 1942).

[228] Text Nr. *3*, 106; die Begeisterung für Plato entspricht den philosophischen Tendenzen der Renaissance. Strub beruft sich in seinen Reden mehrmals auf ihn. Zur Stelle vgl. Komm. zu *3*, 106 und *3*, 108.

[229] Über Bedeutung und Auffassung der Gratia in der italienischen Renaissance vgl. Eugenio Garin, Der italienische Humanismus, Bern 1947, 141 ff.

[230] Wie überhaupt Strubs Reden und das ganze Gedächtnisbüchlein starke Beeinflussung durch diese moderne Philosophie zeigen; vgl. Komm. zu *4*, 108 f.

[231] Vgl. Hans Rupprich, Pico della Mirandola. Rede über die Würde des Menschen, Wien o. J., 12, und R. Hönigswald, Denker der italienischen Renaissance, Basel 1938, 30.

Von diesen Bestrebungen aus wird es verständlich, daß Strub seine Zuhörer über die richtige Gottesverehrung durch ein Zitat aus dem Kommentar des Neuplatonikers Hierokles von Alexandrien zum «Goldenen Gedicht» belehrt[232]: Tieropfer können Gott nichts bedeuten, wohl aber das Streben der Menschen, ihn zu erkennen und ihm im Geiste ähnlich zu werden. Daß diese heidnischen Gedanken durchaus mit der christlichen Auffassung der Gottesverehrung vereinbart werden können, zeigt ein Vergleich mit den anschließend zitierten Versen des Prudenz über das Opfer Abrahams als Beispiel eines wahren Opfers[233]. In ähnlicher Weise beruft sich Katharina im Redekampf bei der Verherrlichung des wahren Gottes auf die Worte des heidnischen Orpheus[234]: Gott ist der einzige, ewige, vollkommene und unsichtbare Vater des Alls, der Welt und Menschen erhält mit unendlicher Güte. Auch hier will Strub seinen Zuhörern vor Augen führen, welche hohe, dem Christlichen durchaus verwandte Gottesvorstellungen das heidnische Altertum kannte.

Ein Vergleich mit den mittelalterlichen Legenden läßt beide Reden Strubs sehr verweltlicht erscheinen, doch darf darin wohl nicht ohne weiteres ein Mangel an religiöser Tiefe gesehen werden; es ist vielmehr die jugendliche Begeisterung für die humanistische Bildung, die erbauliche Betrachtungen durch gelehrtes Wissen ersetzt. Aber in diesem philosophischen Gewande lebt doch der altererbte Glaube fort, der in den letzten Gebeten der Heiligen und im Schlußwort der Katharinenrede ganz offen und überzeugend zutage tritt.

Außer dem eigentlichen Gegenstand der Reden, der Verherrlichung der Heiligen, müssen auch die Einleitungen auf ihren Gehalt geprüft werden, denn gerade sie wurden gern zum Sammelplatz gelehrter Erörterungen.

Im Exordium der Ursularede[235] behandelt Strub das beliebte Thema vom Wert der Eloquenz. Es scheint jedoch ihre Einschätzung im Vergleich zur Katharinenrede, die Strub zwei Jahre früher gehalten hat, schon etwas herabgemindert. Während er dort die Beredsamkeit als das erste aller Fächer preist, ordnet er sie hier dem Wissen gleich: Eloquentia und Sapientia sind das Begriffspaar, das als unentbehrliches, gleich notwendiges Rüstzeug des Redners untrennbar zusammengehört. Die Weisheit bleibe ohne Beredsamkeit «stumm und wirkungslos», die Beredsamkeit ohne Weis-

[232] Freilich unterläuft Strub ein Anachronismus, wenn er Katharina an die Worte des Hierokles denken läßt: Maxentius regierte von 307—312, Hierokles lehrte erst ab etwa 420 n. Chr. in Alexandria. [233] Text Nr. *4*, 117 ff. und Komm. zu *4*, 115.

[234] Text Nr. *4*, 166 ff. und Komm.

[235] Text *3*, 1 ff.

heit «leer und nichtig». Die Aufgabe des Redners bestünde daher darin, einen ernsten Gegenstand in angenehmer Form vorzutragen[236], denn Gehalt und Form bestimmen in gleicher Weise den Wert einer Rede.

Die Bedeutung der Eloquenz für das öffentliche Leben hatte der Humanismus längst erkannt. Die Beredsamkeit nahm im humanistischen Bildungsprogramm eine zentrale Stelle ein, der ideale Redner, wie ihn Cicero und Quintilian charakterisiert haben, war ein Bildungsziel der Zeit[237].

Um die Schwierigkeit seiner Aufgabe in helles Licht zu rücken, erinnert Strub in der Ursularede unmittelbar vor der Behandlung des Themas[238] an die hohe Verantwortung des Geschichtsschreibers und all derer, die die Taten berühmter Menschen verherrlichen, denn die Großen der Geschichte, die von ihnen sogar «über Gebühr»[239] gefeiert würden, verdanken ihnen allein ihren Nachruhm. Auch in diesem regen Interesse für Geschichte und in der Erkenntnis der Bedeutung der Geschichtsschreibung und der damit verbundenen Verantwortung[240] erweist sich Strub als echter Jünger der neuen Lehren, denn die Geschichte galt bekanntlich als ein wichtiges Bildungsfach des humanistischen Orator und Poeta.

Der antiken Überlieferung getreu, sahen die Humanisten den Dichter gern als «vates» vom «furor poeticus» erfüllt, obwohl sie selbst doch im allgemeinen die Poesie als lehr- und lernbare Kunst betrachteten[241]. In ganz ähnlicher Weise spricht Strub im Exordium der Katharinenrede über das Wesen des wahren Dichters, der nach Plato von einem heiligen Geist inspiriert sei, da er zuweilen unter dem Schleier der passendsten Erfindung Göttliches darstelle[242]. Mit diesen Worten bringt auch Strub die allgemein humanistische Wertschätzung des Poeta zum Ausdruck[243].

Wir sehen, Strub hat sich durchaus nicht mit einer bloßen Wiedergabe des Legendenstoffes begnügt, er hat vielmehr die wichtigsten Punkte des

[236] Strub beruft sich hier auf Horaz (de arte poet, 343 f.).

[237] Schon Cicero (vgl. Komm. *3*, 5) verlangte vom Redner sapientia et eloquentia (vgl. auch de or. 3, 72); von ihm übernahm Petrarca diese Forderung (vgl. Buck 58), die ein Schlagwort des Humanismus wurde. Diesseits der Alpen wirkte Aeneas Silvius mit besonderem Nachdruck und Erfolg für das humanistische Bildungsideal. Strub steht natürlich in erster Linie unter dem Einfluß des Celtis (vgl. oben 7 ff.).

[238] Text Nr. *3*, 61 ff. [239] Vgl. dazu Komm. *3*, 61 ff.

[240] Celtis forderte zum intensiven Studium der deutschen Geschichte auf (vgl. oben 8). [241] Vgl. dazu unten Anm. 269.

[242] Text *4*, 19 ff. und Komm. Ganz ähnlich sieht Marsilio Ficino die Dichtung als einen Schleier (velamen), der göttliche Geheimnisse verhüllt und übersetzt; vgl. Garin a. a. O. (oben Anm. 229) 110.

[243] Dem Poeta die gebührende Achtung zu schaffen, ist eines der wichtigen Anliegen der Humanisten.

humanistischen Bildungsprogramms nach Möglichkeit in seinen Reden wieder aufgegriffen, um für sie unter der versammelten studierenden Jugend und den Gelehrten der Hochschule zu werben. Dadurch erweist sich der Gehalt der Reden bei genauerer Betrachtung reicher und tiefer, als es bei der ersten flüchtigen Lektüre scheinen mag, und wir besitzen daher in ihnen, auch wenn sie das Werk eines Anfängers sind, interessante literarische Dokumente, die die mannigfachen Tendenzen der Zeit mit ihren Vorzügen und Schwächen [244] spiegeln.

### *Aufbau und Form der Reden*

Bei der zunehmenden Heiligenverehrung des ausgehenden Mittelalters waren Lobreden auf Heilige eine häufige Form der Predigt. Auch die Universitäten feierten — wie betont wurde — alljährlich die Feste der Schutzpatrone ihrer Fakultäten und Nationen durch eine Lobrede, die ein Magister zu Ehren des betreffenden Heiligen hielt. Es ist klar, daß die Tradition in diesen akademischen Predigten auf Heilige wie in der Gelehrtenpredigt überhaupt in Aufbau und Form einen gewissen Grundtypus ausgebildet hatte, der sich in allen Reden dieser Art wiederholte.

Die Gelehrtenpredigt der Scholastik war der streng logisch gebaute, kunstvolle lateinische «sermo» [245]. Ähnlich wie in den akademischen Vorlesungen wurde das Thema mit allen Mitteln der Dialektik bis in die feinsten begrifflichen Verästelungen gegliedert und jede Behauptung durch biblische und kirchliche Autoritäten gestützt. Bei den Predigten auf Heilige war der Inhalt zum Großteil durch die Legende vorgezeichnet, an die an geeigneten Stellen erbauliche Betrachtungen angeknüpft werden konnten. Auf äußere Formgebung wurde dabei weniger Wert gelegt; die Predigten wirken in der Mehrzahl trocken, steif und schmucklos. Wie das wissenschaftliche Lehrsystem der Spätscholastik führte auch diese Form des «sermo» zur Erstarrung im Formalismus.

[244] Wie alle seine humanistischen Zeitgenossen will auch Strub möglichst viel Gelehrsamkeit in seinen Reden unterbringen. Derartige bloße Aufzählungen von Namen und Anspielungen erhöhen zwar den gelehrten Charakter der Reden und lassen die umfassende Belesenheit des Redners erkennen (vgl. Vorbemerkung zum Komm.), der Gehalt wird jedoch dadurch kaum vertieft.

[245] Vgl. A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts, München 1886, 149 ff., ferner P. Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils, Freiburg 1933, 36 ff.

Erst mit dem Eindringen des Humanismus in die Universitäten wandelte sich das Gepräge dieser akademischen «sermones». Für die Wiener Hochschule beweisen das die geistlichen Reden Strubs und Vadians[246]. Man brach endgültig mit der dialektischen Methode der Scholastik, das Hauptaugenmerk richtete sich nun bei der bekannten Hochschätzung der Eloquenz auf die rhetorisch-stilistische Ausgestaltung: die Rede sollte in Gehalt und Form ein Kunstwerk sein, dessen Normen die römische Antike geschaffen hatte. Der humanistische Festredner bemühte sich daher um ein möglichst elegantes, ja prunkhaftes klassisches Latein und um einen klaren Aufbau der Rede, er ersetzte die kirchlichen Autoritäten mehr oder weniger durch antike Autoren und suchte nach Möglichkeit seine Gelehrsamkeit leuchten zu lassen. Auf dem Weg einer teilweise starken Verweltlichung verwandelte sich der von Magistern an kirchlichen Universitätsfesten gehaltene spätscholastische Sermo allmählich in die humanistische Festrede geistlichen Inhalts, ein typisches Produkt des neuen Stilgefühls[247].

Die genauen Richtlinien für die Gestaltung der Lobrede fand man bei Cicero, dem vergötterten Meister der Eloquenz[248]; daneben dienten die lateinischen Panegyriker als geschätzte Vorbilder[249], aber auch einzelne Werke der aus der Antike schöpfenden Humanisten. Konrad Celtis nahm die Richtlinien Ciceros für die Lobrede fast wörtlich in seine «Epitoma in utramque Ciceronis rhetoricam» auf[250] und legte sie seinem Rhetorikunterricht zugrunde. Ferner wissen wir, daß er in Wien im Collegium poetarum et mathematicorum seinen Schülern — zu denen wir allem Anschein nach auch Strub zählen müssen — Themen zur Ausarbeitung von Reden vorgelegt und so mit dem theoretischen Unterricht praktische rhetorische Übungen verbunden hat[251]. Wir können daher annehmen, daß

[246] Von Joachim Vadian sind zwei geistliche Reden aus dem Jahre 1510 erhalten: die «Rede von den Elftausend Jungfrauen» und die «Rede vom Geburtstag Jesu Christi»; Neuausgabe: Gabathuler 2 ff. Als Vorbild für Vadians Weihnachtsrede konnte die Weihnachtsrede des Joh. Antonius Modestus (gehalten 1509 in Wien) nachgewiesen werden (vgl. Gabathuler 32* f.).

[247] Arendt (a. a. O. 84) betont die umgestaltenden Einflüsse des Humanismus auf die spätscholastische Gelehrtenpredigt schon bei einem Teil der Predigten des Konstanzer Konzils. Über die humanistische Festrede: W. Stammler, Von der Mystik zum Barock[2], Stuttgart 1950, 115 f.

[248] Partitiones oratoriae §§ 70—82; ähnlich Quintilian 3, 7, 10 ff.

[249] Erstmals gedruckt in Mailand 1482 (Gabathuler 21*).

[250] Part. or. 74—82 (Gabathuler 20*). Epitoma in utramque Ciceronis rhetoricam cum arte memoratiua noua et modo epistolandi utilissimo (Ingolstadt 1492). Die beiden Rhetoriken sind «De inventione» und «Ad Herennium».

[251] Vgl. oben 9 f.

Strub bei ihm die elegante Form der humanistischen Festrede kennengelernt und selbst geübt hat.

Hatte sich durch das neue humanistische Stilgefühl die äußere Form der geistlichen Lobrede grundlegend gewandelt, so wurde doch anderseits das traditionelle Dispositionsschema, das mit seinen drei Hauptteilen, Exordium, Behandlung des Themas und Peroratio [252], schon in der Antike wurzelt, beibehalten; wir finden es auch in beiden Reden Strubs wieder [253].

Im Exordium beider Reden will Strub die Schwierigkeit seiner Aufgabe darlegen, sein Unvermögen mit der mangelhaften Vorbildung in der Heimat, seine Kühnheit, dennoch zu sprechen, mit dem Gehorsam gegen die Vorgesetzten entschuldigen: es ist die übliche captatio benevolentiae am Anfang der Reden [254]. Abweichend von der Tradition wird am Schluß des Exordiums nicht Maria angerufen, sondern Strub bittet die Heilige selbst in einem kurzen Gedicht um ihren Beistand.

In der Ursularede wird nach der Anrufung der Heiligen die Behandlung des Themas durch einen neuerlichen Hinweis auf die zwar ehrende, aber äußerst verantwortungsvolle Aufgabe des Geschichtsschreibers und Lobredners noch verzögert [255]. Wie schwer habe aber Strub es erst, da er nicht kriegerische Taten, sondern die göttlichen Tugenden Ursulas, ihr heiliges Leben und glorreiches Martyrium preisen soll! Es bietet sich also nach dieser nochmaligen Abschweifung das Thema in der in den Heiligenpredigten beliebten Dreiteilung.

Im ersten Teil der Themenbehandlung, der Verherrlichung der Tugenden der Schutzpatroninnen, geht Strub in beiden Fällen, einer Forderung Ciceros gehorchend, von den drei Arten der Güter: dem Besitz, der Schönheit und den geistigen Gütern, aus, auf denen das menschliche Glück beruhe [256]. Von diesen Gütern, die die Heiligen in reichem Maße besaßen, werden die geistigen Güter besonders gepriesen. Aus der Tugendfülle der Heiligen hebt Strub nur eine Tugend hervor: bei Katharina die hohe geistige Begabung und das wissenschaftliche Interesse, das an ihrem

[252] Vgl. O. Kluge, Die neulateinische Kunstprosa, in: Glotta 23, 1935, 32. (Tr.)

[253] Das Exordium schloß traditionsgemäß mit einem Ave Maria, bei der Themenbehandlung wurden in Heiligenpredigten Leben, Tugenden und Martyrium gefeiert. (Arendt, a. a. O. 103.)

[254] Der Inhalt der Exordien entspricht der Tradition. Die Schwierigkeit der Aufgabe führt Strub in der Ursularede auf die hohen Anforderungen zurück, die an den Redner gestellt werden, in der Katharinenrede auf den erhabenen Gegenstand seiner Rede. [255] Text Nr. *3*, 61 ff.

[256] Text Nr. *3*, 96 f. und Nr. *4*, 53 ff. Vgl. den Komm. zu *4*, 55 ff.

Studiengang nachgewiesen wird, bei Ursula die Prudentia, die Königin aller Tugenden, die sich in der klugen Antwort an den Freier offenbare.

Am Ende dieses Abschnittes flicht der Redner in der Katharinenrede [257] eine Rechtfertigung der klassischen Studien ein, in der Ursularede [258] betont er nochmals, gestützt auf Plato und das Neue Testament, die Klugheit, die dem Rate Ursulas zugrunde lag.

Der zweite Teil des Themas bringt die wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben der Heiligen [259]. Strub erzählt aus der Katharinenlegende das Tieropfer, die Auseinandersetzung Katharinas mit dem Kaiser und als Höhepunkt den Redekampf. In der Ursularede stellt er die Pilgerfahrt der Jungfrauen dar. Der Verherrlichung der Anmut Ursulas, durch die Strub den gewaltigen Zustrom zum Pilgerheer der Heiligen erklären will, entspricht in der Katharinenrede ungefähr das Loblied auf Katharinas Beredsamkeit.

Ein kurzer Übergang führt zum dritten Teil des Themas, dem Martyrium [260], das als effektvoller Abschluß der Legendenerzählung sorgfältig ausgearbeitet wird und mit den feierlichen letzten Gebeten der Heiligen in Distichen [261] zweifellos einen Höhepunkt der Reden bildet. Vor allem ist es Strub in der Ursularede gelungen, das Gemetzel vor Köln in einem lebendigen, bewegten Bild darzustellen.

Ein kurzer, gehaltvoller Schluß stellt in der Katharinenrede [262] mit klaren Worten nochmals die Lehre heraus, die wir aus dem Leben der Heiligen gewinnen. In der Ursularede ist auch die Peroratio, eine nochmalige Anrufung der Schutzpatronin mit der Bitte um ihren weiteren Beistand, in Distichen gekleidet [263].

Der Vergleich des Aufbaues der Reden beweist, daß beide nach demselben Dispositionsprinzip gebaut sind [264]. Ein auffallender Unterschied kann höchstens darin gesehen werden, daß in der Ursularede die eigentliche Behandlung des Themas nicht unmittelbar nach der Anrufung der Heiligen einsetzt. Es besteht jedoch auch innerhalb der einzelnen Teile der Reden in der Anordnung des Stoffes und der Entwicklung der Gedankengänge eine enge Verwandtschaft, soweit es die inhaltliche Verschiedenheit der Legenden zuläßt.

[257] Nr. *4*, 77 ff. [258] Nr. *3*, 140 ff.
[259] Text Nr. *3*, 156 ff. und *4*, 90 ff. [260] Text Nr. *3*, 184 ff. und *4*, 191 ff.
[261] In der Katharinenrede 5 Distichen, in der Ursularede 9.
[262] *4*, 227 ff. [263] *3*, 230 ff.
[264] Dieses Dispositionsschema liegt auch den beiden geistlichen Reden Vadians zugrunde (vgl. Gabathuler 31*).

Dem Wesen der humanistischen Lobrede entsprechend, ringt Strub um eine möglichst elegante, prunkvolle und gelehrte rhetorisch-stilistische Form. Dennoch liegen hier, gemessen an dem selbstgesetzten Ziel, die Schwächen Strubs, davon überzeugt ein Vergleich seiner Reden mit den beiden geistlichen Reden Vadians vom Jahre 1510[265]. Wir vermissen bei Strub noch die natürliche Sicherheit und Ausgewogenheit des Stiles; die Sprache ist teilweise überladen, an einzelnen Stellen verkrampft, der Ausdruck nicht immer klar[266]. Vergessen wir nicht, daß Strub seine Katharinenrede als 24jähriger, seine Ursularede als 26jähriger Magister gehalten hat! Unter den rhetorischen Kunstmitteln begegnen wir am häufigsten der rhetorischen Frage und dem Hyperbaton, vereinzelt auch der Litotes. Charakteristisch für den Stil der Lobrede sind die zahlreichen Superlative. Die Gelehrsamkeit konzentriert sich besonders auf die Exordien, die von Namen aus der Antike strotzen und die größten Anforderungen an den modernen Leser stellen, sie durchzieht aber auch die übrigen Teile der Reden. Durch die antikisierende Tendenz werden die kirchlichen Autoritäten stark in den Hintergrund gedrängt. Dafür entfaltet Strub vor seinen Zuhörern eine für sein Alter erstaunliche Detailkenntnis in der antiken und humanistischen Literatur.

Besonderen Wert legt der Schüler des Konrad Celtis auf die poetische Ausschmückung der effektvollsten Partien der Rede; daher kleidet er die Anrufung der Schutzpatronin vor der Themenbehandlung sowie ihr letztes Gebet und in der Ursularede auch den Schluß in Verse.

Vadian hat in seinem Urteil über Strubs Reden in freundschaftlicher Weise die Schwächen angedeutet und die Vorzüge gelobt[267]: die Reden seien zwar nicht überall erhaben, sie erheben sich aber durch ihren erlesenen Gehalt und ihre nicht gewöhnliche Sprache über den niedrigen Alltagsstil.

[265] Ein Vergleich zwischen der Ursularede Strubs und Vadians wurde durchgeführt von W. Wieser, Die geistlichen Reden des Joachim von Watt, Diss. phil., Wien 1949 (Maschinenschrift), 84 ff. und (weniger ausführlich) von Gabathuler 31*.

[266] Trotz des Strebens nach einem möglichst eleganten und klassischen Latein verwendet Strub auch einige altlateinische Formen, die ihm vor allem aus der Komödie geläufig waren, so quum für cum (*4*, 79; ebenso Vadian *41*, 197) und siet / sient für sit / sint (*3*, 123. 216; auch bei andern Autoren: *14*, 3. *32*, 13. *41*, 81). (z. T. nach Tr.) — Vgl. noch Komm. zu *7*, 45. 48. *23*, 1. *41*.

[267] Im Widmungsbrief an Zwingli (Text Nr. *2*).